Gp. 3059
1939

P. MARTINETTI

U601142207
1300223

Problemi religiosi nella filosofia di B. Spinoza

Estratto dalla « *Rivista di Filosofia* » - Anno XXX - N. 4
Ottobre - Dicembre 1939

ISTITUTO DI SCIENZE POLITICHE DELL'UNIVERSITÀ DI TORINO
10124
Via S. Ottavio 20
Segreteria
Tel. 87.42.11
Biblioteca e sale riservate
Tel. 87.00.43

MILANO
VIA CIRO MENOTTI, 20
1939

P. MARTINETTI

Problemi religiosi nella filosofia di B. Spinoza

1) La filosofia religiosa di Spinoza si connette strettamente con la sua filosofia politica. Se infatti da una parte tutta la vita sociale e il diritto hanno il loro fine nel rendere possibile nella società la vita spirituale, che è, nel compimento suo, vita religiosa, religione filosofica, dall'altra ciò che Spinoza chiama più propriamente religione, cioè la rivelazione storica con tutto il suo corteo di miti, di precetti e di riti, non è che un'estensione ed un approfondimento della vita del diritto e dello stato. Le leggi rivelate hanno in fondo lo stesso fine delle leggi civili — cioè la giustizia e la carità; la differenza sta solo in ciò che per l'altro capo esse si connettono già in certo modo con la vita razionale, in quanto ricevono la loro sanzione da un'esperienza dell'ordine cosmico più vasta, da un'intuizione ancor confusa della connessione inevitabile delle azioni umane con le loro conseguenze nel seno dell'universa realtà.

La forma più bassa della vita religiosa è la superstizione (*T. t. p.*, Praef. 10, 12) (1). L'animo del volgo riempito dalle passioni è naturalmente superstizioso: specialmente nelle avversità esso chiede, ansioso, consigli anche alle cose più insignificanti: dalle minime circostanze, liete o tristi, trae occasione a sperare ed a temere senza serio fondamento; e tutto ciò che colpisce la sua immaginazione o supera la sua ignoranza gli sembra una manifestazione di potenze misteriose favorevoli od avverse, che dispongono del suo destino (*T. t. p.*, Praef. 5-6). Qui Spinoza sembra seguire la teoria naturalistica di Hobbes: « in his quatuor rebus, metu spiritum, ignorantia causarum, cultu eorum quae

(1) L'ed. citata è quella di C. GEBHARDT (*Opera*, III), 1925.

timent et sumptione fortuitorum pro pronosticis consistit religionis semen naturale » (*Leviathan*, I, 12). Ma se la vera religione è impressa nel cuore di tutti come un sigillo (*T. t. p.*, XII, 158), è difficile escludere del tutto dalla superstizione anche solo un lontano presentimento della verità.

Questa superstizione naturale diventa poi in ogni tempo per i dominanti un mezzo per dirigere le volontà dei soggetti. La subordinazione degli uomini nella società è fondata primitivamente sulla forza e sulla paura. Ma la natura umana non può mai essere interamente costretta; colui che obbedisce per violenza rilutta ed odia: l'ordine così fondato non può essere stabile. « Solet concordia ex metu plerumque gigni: sed sine fide » (*Eth.*, IV, App. XVI). Nell'interesse della stabilità del loro possesso i dominanti hanno quindi cercato di far sì che gli uomini obbedissero anche interiormente e fossero determinati nella loro dipendenza, più che dal timore (così facile a voltarsi in odio ed a provocare la ribellione), da altre passioni e da altre debolezze; e fra queste specialmente dalla credulità e dalla superstizione. A questo fine essi hanno cercato di fissare la superstizione umana, che è per se stessa varia ed incostante, per mezzo di istituzioni stabili; ed hanno procurato di mettere le proprie persone in un certo rapporto con queste potenze misteriose, dando al proprio dominio un carattere sacro e sostituendo al terrore della violenza il terrore dell'ignoto e del sovrannaturale (*T. t. p.*, XVII, 203 ss.). « Il grande secreto e il grande interesse del regime monarchico sta nell'ingannare gli uomini e nel colorire col nome di religione la paura che deve trattenerli, sì che essi combattono per la loro servitù e credono non vergognoso, ma anzi glorioso il far getto del loro sangue e della loro vita per la vanità di uno solo (*T. t. p.*, Praef., 7).

La maggior parte degli uomini non è capace, secondo Spinoza, d'altra forma di vita religiosa che della superstizione: « multitudinis animus gentilium superstitioni adhuc obnoxius » (*T. t. p.*, Praef., 7). Quindi la moltitudine è sempre ancora in fondo irreligiosa. Un cristiano, un turco, un ebreo, un idolatra si distinguono per l'abito e per l'adesione ad una chiesa o ad un codice; ma tutti si rassomigliano nell'aspro attaccamento alle cose di questo mondo e nella servitù alle passioni: dove è la religione? Ma la causa principale di questa irreligiosità diffusa

è posta da Spinoza nell'irreligiosità del clero, dominato in generale soltanto dall'ambizione, dalla vanità e da una sordida avarizia, che sostituisce alla religione un culto idolatrico ed alla fede vera la credulità ed i pregiudizi più grossolani (*T. t. p.*, Praef., 8-9). Per Spinoza l'irreligiosità vera è nel clero, che non ha in generale nemmeno il senso più lontano delle cose divine.

2) La religione comincia veramente solo con i rivelatori (profeti). L'ordine sociale non è solo un interesse egoistico dei dominanti, ma un valore razionale, un bene obbiettivo: si può dire anzi che lo stesso interesse egoistico dei dominanti non serve inconsciamente che a questo. Ora in ogni tempo sono sorti uomini, i quali hanno appreso la necessità di quest'ordine non per la via della ragione, ma per via d'un'intuizione morale: essi hanno compreso il valore dell'unità sociale ed hanno cercato di condurre la moltitudine a questa convinzione servendosi dell'immaginazione, non dei metodi razionali del sapere filosofico.

Che cosa costituisca propriamente quella illuminazione interiore che caratterizza i rivelatori, Spinoza non dice subito chiaramente. Egli segue nel suo Trattato teologico politico un metodo tutto particolare, che consiste non nel partire da principii filosofici, ma nell'accogliere il concetto comune della rivelazione; e nell'elevarsi per mezzo di un'analisi delle Scritture stesse e per virtù dei loro stessi dati ad una caratterizzazione filosofica della rivelazione. « Quicquid de iis (dei profeti) dici potest ex Scriptura sola peti debet » (*T. t. p.*, I, 16). Egli parte dal concetto volgare e definisce la rivelazione, non senza una certa ironia, come una cognizione che eccede i limiti della conoscenza naturale, filosofica, e che non può venir spiegata con le sole leggi della natura umana (*T. t. p.*, I, 15).

Quanto al primo punto, esso si deve intendere nel senso che i rivelatori hanno potuto — imaginationis ope — giungere a forme privilegiate di conoscenza che, come tutte le cose straordinarie, sono state riferite ad un'azione diretta di Dio, sebbene esse non escano affatto dai limiti della potenza umana (*T. t. p.*, I, 28; *Adnot.* 2, 252). Queste conoscenze privilegiate sono per la maggior parte intuizioni profonde nell'ordine delle cose morali; determinate da visioni interiori o da visioni esteriori delle quali non possiamo, dai semplici dati biblici, determinare la

vera natura (1). Queste intuizioni sono state considerate come una rivelazione di Dio perchè è nell'uso del linguaggio volgare di riferire direttamente a Dio tutto ciò che non si riesce a comprendere per via naturale: ciò appare generalmente come un fatto miracoloso e viene facilmente connesso con apparizioni ed altre manifestazioni straordinarie del divino. « Gli uomini dicevano che i profeti erano posseduti dallo spirito di Dio, perchè, ignorando le cause della cognizione profetica, ne erano meravigliati e la riferivano, come tutte le cose mirabili, a Dio » (*T. t. p.*, II, 27). La stessa precognizione del futuro non è veramente nei profeti che un'intuizione profonda nell'ordine delle cose sensibili. I profeti vedono come i filosofi (anzi meglio dei filosofi) quest'ordine in quanto procede da Dio; ma, in luogo d'apprenderlo come una consecuzione naturale, lo apprendono come una serie di decreti divini. « Anche il dono di profezia (scrive un acuto moralista) non è altro che uno sguardo più acuto e perfettamente giusto nei rapporti umani, nelle loro cause e nei loro effetti, che appartiene ad ogni uomo il quale si è liberato in alto grado da se stesso: l'egoismo è come un velo che impedisce questa visione, la quale è del resto per sè sempre presente » (2).

Quanto al secondo punto, esso vuol dire che le cause della conoscenza profetica (cause interiori e cause esterne) dipendono da particolari determinazioni naturali, la cui concatenazione sfugge alla nostra intelligenza e perciò può facilmente apparire come miracolosa (*T. t. p.*, I, 28; *Adnot.* III, 252). Le lunghe disquisizioni che Spinoza introduce, con una specie di gravità ironica, nei primi due capitoli del Trattato teologico politico, sulla rivelazione, sui mezzi per i quali avviene, sulla distinzione fra Mosè e gli altri profeti etc., sono bene in accordo col metodo del Trattato; ma la conclusione ultima di Spinoza è quella che egli esprime con una certa crudezza nella lettera 75 ad H. Oldenburg (IV, 313): « Miracula et ignorantiam pro æquipollentibus sumpsi ». Egli non si addentra a ricercare quali siano i fatti ob-

---

(1) Sul problema della « voce » per mezzo della quale Dio promulgò la legge v. *T. t. p.*, I, 17 ss.; XIV, 179; MAIMONIDE, *Le guide des égarés*, I, cap. 21; GOLDZIHER, *Le dogme et le loi de l'Islam*, p. 92; DE FAYE, *Origine des eglises de l'âge apostolique*, p. 30-31.

(2) HILTY, *Glück*, 1894, II, 81.

biettivi che condizionarono le apparizioni di Dio ad Abramo ed a Mosè e le altre rivelazioni profetiche; ma lascia chiaramente comprendere che egli considera queste apparizioni come immaginazioni adeguate alla mentalità di coloro ai quali si rivelò primieramente sotto queste forme il divino. Anche le apparizioni di Cristo risorto non sono state che un'illusione dovuta all'esaltazione religiosa collettiva, quindi non imposture, non illusioni patologiche, ma illusioni pur sempre di uomini che credettero di vedere con gli occhi della carne ciò che si rivela nella sua verità solo agli occhi dello spirito (*Ep.* 78, 328).

3) L'intuizione morale dei rivelatori costituisce quindi una specie di apice della conoscenza immaginativa, una rara e felice disposizione interiore per la quale l'uomo, pur non essendo giunto ancora alla conoscenza filosofica, ha un vivido presentimento delle sue conclusioni pratiche. Il carattere della rivelazione è appunto questo, che essa procede non dall'intelletto, ma dalla potenza immaginativa, vede ed esprime le cose spirituali « parabolice et ænigmatice » per mezzo di termini corporei. La vera rivelazione di Dio è la verità filosofica ed ha luogo quietamente senza miracoli, in quanto « menti nostræ mens Dei eiusque æternæ sententiæ inscriptæ sunt »: i profeti ricevono ed esprimono queste verità attraverso un travestimento di visioni immaginose, il cui senso e la cui genesi sono sovente a noi inesplicabili. E queste medesime visioni, che sono state per essi il veicolo sensibile della verità ricevuta, servono poi loro per colpire vivamente l'immaginazione dei loro simili e guidarli come dei padri farebbero coi loro bambini. L'avvenimento straordinario, che ha dischiuso ad essi la visione della verità, è presentato da essi come il « segno », il miracolo, al quale fanno appello per garanzia della verità delle loro parole.

Quindi non ci deve fare meraviglia se troviamo nei profeti una certa inferiorità dell'intelletto (*T. t. p.*, XIII, 167) ed una grande ignoranza delle cose speculative: essi hanno potuto ignorare le verità scientifiche e filosofiche senza pregiudizio, perchè il loro valore sta nelle conclusioni pratiche della loro rivelazione: essi hanno anche spesso dovuto fondare queste conclusioni sopra dimostrazioni adatte alla mente di chi doveva riceverle. Noi non ci scandolezzeremo quindi se i profeti spesso mescolano alle

loro rivelazioni gli errori e i preconcetti del loro tempo (*T. t. p.* II, 35 ss.) e se essi parlano spesso di Dio in modo improprio: « quod Michæas Deum sedentem, Daniel autem ut senem vestibus albis indutum, Ezechiel vero veluti ignem, et qui Christo aderant Spiritum Sanctum ut columbam descendentem, Apostoli vero ut linguas igneas et Paulus denique, cum primum converteretur, lucem magnam viderit. Hæc enim omnia cum vulgaribus de Deo et spiritibus imaginationibus plane conveniunt » (*T. t. p.* I, 28). Così Adamo doveva ignorare l'onnipresenza e l'onniscienza di Dio perchè cerca di nascondersi e si scusa come davanti ad un uomo; e Dio gli risponde in armonia col concetto che Adamo aveva di lui. Mosè pensava Dio come essere potentissimo, misericordioso, ma visibile, perchè gli chiede di vederlo, geloso, abitante in cielo, appartenente esclusivamente alla nazione ebraica. Allo stesso risultato ci condurrebbe l'esame delle opinioni dogmatiche discrepanti degli altri profeti (*T. t. p.* II, 37 ss.).

4) Il valore essenziale della rivelazione sta nel suo contenuto pratico: le parole dei profeti hanno autorità in ciò che riflette la pratica della vita e della virtù, non nelle cose pertinenti alla speculazione. Questo contenuto pratico comprende i precetti morali e i rituali. Questi ultimi hanno in fondo lo stesso fine dei precetti morali rivelati: sono azioni simboliche dirette ad esprimere figuratamente ed a fissare nello spirito individuale la sua subordinazione all'unità sociale. Essi hanno un fine tutto umano e terreno e non implicano per sè alcun valore religioso immediato (*T. t. p.* IV, 62 ss.; 69 ss.). Mosè, per esempio, stabilì la sua complicata e minuziosa legislazione rituale solo per abituare il suo popolo — che era di dura cervice e non avrebbe saputo reggersi da sè — ad una perfetta obbedienza verso i suoi governanti; « hic igitur scopus cœremoniarum fuit ut homines nihil ex proprio decreto, sed omnia ex mandato alterius agerent et continuis actionibus et meditationibus faterentur se nihil prorsus sui, sed omnino alterius juris esse » (*T. t. p.* V, 76; XVII, 216). Così anche le cerimonie dei cristiani « nonnisi ut universalis Ecclesiæ signa externa institutæ sunt, non autem ut res quæ ad beatitudinem aliquid faciunt, vel quæ aliquid sanctimoniæ in se habeant » (*T. t. p.* V, 76). Esse hanno sempre ancora il loro

fine immediato in esigenze sociali come i precetti rivelati di carattere morale.

I precetti morali della rivelazione hanno sostanzialmente lo stesso oggetto delle leggi civili: mirano cioè a rendere più perfetta che sia possibile l'unità degli uomini nella convivenza sociale. Anzi, quando essi sono dati in modo del tutto esteriore, senza alcun riguardo alla disposizione interiore, essi non differiscono per nulla dalle leggi civili. Ciò che li differenzia da queste è che essi sono diretti sopratutto a trasformare l'interno dell'uomo: essi non mirano soltanto a conciliare esteriormente le passioni egoistiche dell'uomo con l'interesse sociale, ma anche a creare in lui una disposizione stabile verso questa conciliazione. Di più essi differiscono dalle leggi civili in quanto non si richiamano ad una sanzione umana, ma vengono riferiti a Dio: la consecuzione del premio e della pena all'atto umano non è soltanto il decreto d'un'autorità umana, ma è posta come risultante dalla volontà di Dio. La religione si confonde così, nel primo suo sorgere, con la moralità religiosa; per effetto della quale l'uomo adotta le virtù sociali in quanto sa che questa condotta è conforme alla volontà di Dio, cioè fa parte d'un'ordine assoluto, al quale anche l'uomo, come tutte le cose, è soggetto.

Però questa conformità è pensata ancora sempre qui come un atto di obbedienza: i profeti, sia per la prevalenza dell'immaginazione sull'intelletto, sia per la necessità di adattarsi alle moltitudini, rappresentano Dio come un legislatore umano e le volontà sue eterne come leggi da lui imposte agli uomini. La volontà e l'intelletto di Dio sono una cosa sola; quindi le affermazioni e le negazioni della volontà divina non sono decisioni arbitrarie, ma necessità razionali della sua natura; ed è per conseguenza assurdo pensare che una sua volontà possa, come una legge umana, essere eseguita o non eseguita. La legge divina e la necessità eterna delle cose sono una cosa sola: l'imposizione della legge divina è semplicemente la rivelazione, allo spirito, della concatenazione razionale che regge le cose. Il mitico racconto, secondo il quale Dio vietò ad Adamo il frutto dell'albero del bene e del male vuol dire soltanto che Adamo ebbe per rivelazione divina la conoscenza della necessaria consecuzione degli effetti che seguono alla distinzione del bene e del male e della felicità di colui che compie il bene per se stesso e non

per timore del male (*T. t. p.* IV, 66; cfr. *Eth.* IV, 68). Ma nell'imperfetta intelligenza di Adamo tale rivelazione assunse la forma di legge e Dio l'aspetto di un legislatore. Così anche tutti i profeti e Mosè stesso appresero inadeguatamente, per difetto di intelligenza, le verità eterne come leggi e Dio come legislatore, come re giusto, misericordioso etc., sebbene tutti questi attributi siano puramente umani: « media quæ nil nisi causa sunt, leges appellarunt et ad modum legum conscripserunt: salutem perditionemque, quæ nil nisi effectus sunt, qui necessario ex illis mediis fluunt, tanquam præmium et pœnam proposuerunt » (*T. t. p.* IV, 62). Anche Gesù Cristo che pure « non tam propheta quam os Dei fuit » e vide chiaramente con l'intelletto la verità superiore, si adattò alla mente della moltitudine e diede le volontà di Dio come leggi (*T. t. p.*, IV, 64). Del resto le Scritture stesse in qualche parte insegnano velatamente che il solo vero male è l'ignoranza spirituale, dalla quale seguono necessariamente tutti gli altri mali; e che il solo vero bene è la perfezione dell'intelletto in quanto apprende l'ordine immutabile delle cose (*T. t. p.*, IV, 65).

5) Il contenuto teoretico delle Scritture (miti, dottrine, dogmi) non serve che a dare un provvisorio fondamento ai precetti morali. Chiunque vuole persuadere gli uomini ad agire in un dato modo deve appoggiarsi sulla ragione o sull'esperienza. Chi vuole avere un fondamento sicuro deve appoggiarsi sulla ragione, che sola può portare, sopratutto nella sfera delle cose spirituali, una luce perfetta e produrre un'assoluta certezza. Ma chi vuole indurre la persuasione nell'animo della moltitudine non può appigliarsi a questo mezzo, che è inaccessibile alla mentalità volgare e sfugge d'altronde ai rivelatori stessi, che sono uomini ispirati, non filosofi. Perciò i rivelatori hanno cercato il fondamento della loro dottrina in un ordine di esperienze adeguate alla mentalità immaginativa comune. Per il filosofo è la presenza di un ordine mirabile ed immutabile che prova la realtà di Dio; ma per l'intelletto comune sono gli eventi straordinari, le interruzioni apparenti nell'ordine della natura, che gli danno la persuasione della presenza di Dio. I fenomeni grandi e mirabili eccitano in lui una specie di entusiasmo morale, che ha già qualche cosa di religioso. « Vulgus tum Dei potentiam et provi-

dentiam quam clarissime constare putat cum aliquid in Natura insolitum et contra opinionem, quam ex consuetudine de Natura habet, contingere videt; præsertim si id in eius lucrum aut commodum cesserit; et ex nulla re clarius existentiam Dei probari posse existimat quam ex eo quod Natura, ut putant, suum ordinem non servet» (*T. t. p.* VI, 81). Di qui il corteggio di racconti miracolosi che accompagnano ogni rivelazione e che servono a giustificarla e ad introdurla presso le moltitudini.

Il contenuto teoretico della Scrittura comprende una parte speculativa ed una parte storica. Nelle rivelazioni la prima è naturalmente molto semplice e si riduce a quei pochi e semplicissimi principii che sono inseparabili dai precetti pratici e che valgono solamente in quanto sono le condizioni strettamente necessarie della pratica della carità e della giustizia. Essi vengono meglio alla luce nella forma più universale e più pura della religione rivelata, quella che Spinoza chiama «fides catholica». «Ad fidem catholicam ea solummodo dogmata pertinent quæ erga Deum obedientia absolute ponit et quibus ignoratis obedientia est absolute impossibilis» (*T. t. p.* XIII, 168 ss.; XIV, 175 ss.). Queste verità semplici e universali, contenute in parte od in totalità in tutte le rivelazioni, come altrettanti postulati della ragion pratica, sono da Spinoza ridotte a sette: I) Che vi è un Dio, cioè un essere supremo il quale ama la giustizia e la carità; II) Che è unico; III) Che è onnipresente ed onnipotente; IV) Che ha su tutte le cose un'autorità suprema; V) Che il culto di Dio consiste nella giustizia e nella carità; VI) Che i giusti sono salvati e gli empii puniti; VII) Che Dio è sommamente misericordioso e rimette i peccati agli uomini.

L'elemento storico ha un valore inferiore a quello dell'elemento speculativo, in quanto è solo un veicolo sussidiario, che può assumere forme estremamente varie, nessuna delle quali è necessaria. I racconti sacri servono ad introdurre ed inquadrare i principii speculativi e i precetti pratici: e solo sotto questo rispetto essi hanno un valore superiore a quello della storia profana; onde chi li legge senza riflesso al loro valore pratico è come se leggesse un libro profano qualunque od una commedia. Ma nessuno di essi è in sè rigorosamente necessario: tutte le «storie sacre» di tutte le religioni si equivalgono e differiscono tra loro soltanto per il diverso valore pratico. Perciò chi respinge

le storie d'una data rivelazione non è necessariamente un empio. Se egli le ignora e non può avere per altra via conoscenza della verità religiosa (pratica), egli è un bruto; se le respinge per irreligiosità, è un empio; ma se non le accetta perchè conosce la verità (pratica) per altra via, può essere egualmente beato; anzi se egli la conosce per la via filosofica, non ha più bisogno d'alcun travestimento storico ed è più beato che il volgare. Ed anche nel senso d'ogni singola rivelazione s'intende che sono utili quei racconti che possono mettere in luce le verità morali: nessuno è tenuto (e chi lo potrebbe?) a conoscere nei loro particolari tutte le storie contenute nei libri sacri. Io non posso persuadermi, dice Spinoza, che per conoscere la verità delle Scritture si debba conoscere per filo e per segno tutte le liti di Isacco, i consigli di Achitophel ad Abramo e le guerre civili di Giuda e d'Israele. Basta che il popolo conosca quei racconti che lo portano meglio alla devozione: ecco perchè ha bisogno di pastori e di predicatori che scelgano ed ammaestrino (*T. t. p.* V, 78 ss.).

Spinoza s'indigna che Maimonide abbia osato dire che l'osservanza dei precetti morali ha valore solo a condizione che l'uomo li osservi perchè sono precetti rivelati a Mosè e dati nelle Scritture; ma che se egli li osserva solo per virtù della ragione, egli non è veramente giusto e pio. È piuttosto il contrario che è vero: l'elemento storico serve solo in quanto introduce lo spirito di moralità e di obbedienza; ma in sè, quando non v'è più bisogno di questa mediazione, cioè nel filosofo, la conoscenza di tutta la storia sacra è perfettamente inutile. « Chi dà in abbondanza frutti di carità, di gioia, di pace, di serenità, di bontà, di lealtà, di dolcezza, d'innocenza, di dominio di sè, sia che egli sia stato istruito dalla sola ragione o dalla sola Scrittura, egli è bene veramente istruito da Dio e possiede la beatitudine » (*T. t. p.* V, 80).

Il contenuto teoretico della rivelazione, sia speculativo, sia storico, che condiziona l'obbedienza alla volontà di Dio, è ciò che si dice « fede »: « (fides) nihil aliud est quam de Deo talia sentire, quibus ignoratis tollitur obedientia et (quæ), hac obedientia posita, necessario ponuntur ». Essa ha un carattere essenzialmente pratico e non è salutare in sè, ma solo in ragione delle opere. Noi possiamo giudicare se un uomo ha una fede

vera, o non, soltanto dalle sue opere: ha una vera fede chi è giusto e pio. La carità e la giustizia sono l'unico e certissimo segno della verità della fede, il vero frutto dello Spirito Santo; dove esse si trovano, ivi è veramente Cristo: il resto non è che un accessorio che può anche essere superfluo (*Ep.* 76, 318). Spinoza cita con compiacenza i passi della 1ª epistola di Giovanni ove è detto che solo chi ama il prossimo può dire di conoscere Dio, perchè « Dio è carità ». Le opinioni religiose nel loro puro valore teoretico sono per sè indifferenti; in modo che se alcuno fosse condotto dalla verità all'agire malvagio e dall'errore all'agire giusto e pio, l'errore in tal caso sarebbe pio e la verità empia (*T. t. p.* XIII, 172). Certo Spinoza non può nemmeno lontanamente ammettere che la verità conduca all'empietà: la verità non può contraddire a se stessa. Ma con questa energica espressione egli vuole significare chiaramente che la fede religiosa non ha per criterio la verità in senso speculativo, teoretico; essa esige « non tam vera quam pia dogmata »; in modo che talvolta debbono essere considerati con rispetto dogmi « quae nec umbram veritatis habent ». Il che però non deve essere inteso nel senso che alcuno possa o debba scegliere come salutari dei dogmi che egli, speculativamente parlando, sa essere falsi. I dogmi possono adattarsi alla semplicità dell'animo; ma allora sono, per chi li accoglie, veri; ed anche per chi ne penetra la falsità possono, sotto tale riguardo, essere qualche cosa di rispettabile. Ma in chi è nato per la vita della ragione l'accettare anche solo praticamente un dogma, che la ragione ci dice essere falso, sarebbe un atto d'irreligione (*T. t. p.* XIV, 176).

6) Il carattere pratico ed immaginoso della rivelazione implica che essa è sempre qualche cosa di soggettivo, che può estendersi per la persuasione, ma non imporsi nella sua totalità come una verità obbiettiva. La verità razionale implica per sua natura l'obbiettività, la certezza: la rivelazione religiosa è invece una certezza puramente morale, cioè una certezza che non può essere assolutamente sicura di sè in tutte le sue parti (nel nucleo come nelle vesti): onde il bisogno, per i profeti, del « segno », del miracolo, che li renda ai loro stessi occhi sicuri della loro divina missione. Ma anche questa conferma, questo segno, non può avere, per noi, che un valore subbiettivo, essendo esso do-

vuto all'immaginazione del profeta stesso: onde anche i falsi profeti credevano d'avere i loro segni divini; e quel segno che rendeva certo un profeta non bastava a convincere un altro, penetrato da opinioni diverse (*T. t. p.* II, 30 ss.). Varii secondo le disposizioni personali sono quindi anche il contenuto della rivelazione, lo stile, le immagini: « Esaias vidit Deum vestitum et in solio regio sedentem, Ezechiel autem instar ignis; uterque sine dubio Deum vidit prout ipsum imaginari solebat » (*T. t. p.* II, 32 ss.). Noi non siamo perciò obbligati a ritenere dei profeti se non ciò che costituisce il nucleo e l'essenza della rivelazione, cioè l'ammaestramento pratico; nel resto non dobbiamo vedere che adattamenti soggettivi, circa la verità dei quali possiamo pensare liberamente e che non siamo affatto tenuti ad accettare come verità razionali. Anche Gesù, che pure vedeva le cose nella loro verità, come un filosofo, adattò i suoi discorsi alla mente di coloro che lo ascoltavano e parlò di angeli e di demoni, senza che ciò debba essere preso come rivelazione letterale e come prova della loro esistenza (*T. t. p.* II, 43-44).

Quando sia soddisfatta l'unica condizione essenziale della fede (e cioè quella del suo valore pratico), il resto è poco meno che indifferente; e quindi, data la varietà dei caratteri e delle tendenze umane, per cui ciò che all'uno è cagione di reverenza e di devozione, muove l'altro al riso e al disprezzo, deve in questo campo regnare la massima libertà: « quae enim eius naturae sunt, respectu unius pia et respectu alterius impia esse possunt ». Sia quindi che si pensi Dio come spirito, fuoco, luce o pensiero; sia che si creda ch'egli guida le cose con libertà o con necessità; sia che si pensi i premi e le pene nell'un modo o nell'altro, tutto ciò non ha importanza per la fede se non in quanto l'individuo può trarne argomento ad arrogarsi la licenza di peccare oppure ad obbedire a Dio con maggior prontezza e purezza d'animo. Il dovere di ciascuno (data la varietà degli spiriti) non è di adattare sè ad una regola comune di fede, bensì di adattare questa regola a sè nel modo più conveniente al suo fine; « de reliquis prout unusquisque, qui se ipsum melius novit, ad se in amore justitiæ confirmandum melius esse viderit, sentire debet », Ed i veri anticristi, dice Spinoza rivolgendosi ai « teologastri », non sono coloro che non seguono questa o quella regola di fede, ma coloro che ingiustamente e crudelmente perseguitano

gli uomini giusti e più solo perchè dissentono da essi nei dogmi (*T. t. p.* XIV, 175 ss.).

Questo punto, del carattere interamente relativo, indifferente, che ha secondo Spinoza l'elemento teoretico della rivelazione, è forse uno dei punti più contestabili della sua filosofia religiosa. Non è possibile dimenticare che anche le verità pratiche sono per lui in fondo visioni dell'ordine delle cose, travestite dalla immaginazione profetica in leggi e decreti; sono dunque atti teoretici d'un particolare valore. D'altra parte come spiegare la loro efficacia se non col considerare questa come un efflusso di un atto teoretico? Per Spinoza volontà ed intelligenza sono una cosa sola: anche qui dunque, come nel caso dell'amore intellettuale, l'attività deve essere l'efflusso d'una visione; ed al valore dell'attività deve corrispondere un parallelo valore della visione. Spinoza ha ragione di rifiutarsi a porre sulla stessa linea i miti, i dommi e le verità razionali (come fanno i teologi); ma forse che perciò dobbiamo negare al mito e al domma ogni valore teoretico? Mi sembra che ciò non si possa. Vi è un processo teoretico immaginativo, mitico, estetico, intuitivo, che va anch'esso verso l'unità e perciò ha già un carattere di verità, un carattere religioso, anche se è sempre inferiore al conoscere razionale. Sembra quindi vi debba essere una gradazione anche nel valore teoretico della fede ed un rapporto tra il suo valore pratico e il suo valore teoretico.

7) Spinoza dedica un lungo capitolo a svolgere una conseguenza del principio della relatività della fede; e cioè che non vi è una rivelazione sola e privilegiata; tutti i popoli hanno avuto egualmente i loro profeti e le loro rivelazioni. E così tutti hanno avuto ed hanno i loro libri sacri, che possono avere un diverso valore, ma hanno tutti egualmente un carattere religioso. Nel Cap. III (p. 44 ss.) Spinoza cerca di dare una spiegazione della credenza che gli Ebrei avevano di essere il popolo eletto: si capisce che il pensiero suo è diretto contro tutte le religioni che pretendono di essere qualche cosa di unico e di privilegiato. Anzitutto è assurdo dal punto di vista filosofico il concetto d'una rivelazione parziale e riservata. La vera felicità sta nel possesso del bene, non nell'escludere gli altri da questo possesso. Chi si gloria perchè gli altri vi partecipano in minor grado o è uno

sciocco che s'appaga d'una vanità puerile od un animo cattivo che si compiace del male altrui (*T. t. p.* III, 44). Noi sappiamo dall'Etica che i beni spirituali possono essere a tutti comuni e che ciascuno, quanto più è perfetto, tanto più desidera che anche gli altri vi partecipino (*Eth.* IV, 36-37; V, 20). Perciò quando nelle Scritture si parla d'un'elezione particolare degli Ebrei, noi dobbiamo vedere in questo solo un adattamento del sacro scrittore alla mentalità infantile degli Ebrei d'allora. Gli Ebrei non hanno superato gli altri popoli nè nella conoscenza della verità, nè nella pratica della virtù: l'elezione loro deve essere intesa solo in questo senso, che essi hanno avuto nella loro storia (antica) un destino particolarmente favorevole. Noi sappiamo che il governo di Dio non è se non l'ordine fisso ed immutabile delle cose; perciò si può dire (figuratamente) che il destino di ogni uomo come di ogni popolo è un'elezione di Dio. La conquista della pace e della sicurezza è in gran parte in mano delle circostanze esteriori; e sebbene l'abilità e la saggezza possano anche qui diminuire grandemente la parte dell'irrazionale e dell'impreveduto, vi è sempre una parte nel destino degli individui come dei popoli che dipende interamente dalla fortuna — col quale nome non possiamo con Spinoza intendere altro se non la direzione di Dio « quatenus per causas externas et inopinatas res humanas dirigit ». Questo è il punto nel quale il destino d'un individuo o d'un popolo può differire grandemente da quello d'un altro, senza che noi ne vediamo la ragione o riusciamo a ricostruire la concatenazione delle cause che hanno dato origine a questa differenza; onde questa necessità è stata in certi casi considerata dal volgare come un misterioso favore, una elezione di Dio. Invece l'acquisizione della virtù e della conoscenza dipende immediatamente dalle sole leggi della natura umana e, una volta realizzate certe condizioni elementari dell'esistenza, non ha più bisogno del favore delle circostanze esteriori; quindi, pur essendo questa acquisizione sempre l'effetto d'una legge divina, essa sembra essere ugualmente aperta a tutti gli uomini e dipendere soltanto dalla loro volontà. Così mentre una parte del destino d'un popolo e cioè la parte che riflette la conquista della virtù e della verità è considerata come il risultato di condizioni e di leggi spirituali che sono uguali in tutti gli uomini, l'altra parte e cioè quella che riflette la conquista delle condizioni fa-

vorevoli allo svolgimento spirituale, è riconosciuta come il risultato di circostanze esterne che, appunto perchè noi non riusciamo a darcene ragione, sono state dai rivelatori poste come l'effetto d'un particolare decreto divino. Questo è il senso che Spinoza vuole si attribuisca alla dottrina profetica dell'elezione del popolo ebraico. Il quale, finchè visse unito ed indipendente, ebbe, quanto all'esistenza materiale una singolare fortuna, ma non ebbe affatto alcuna elezione spirituale esclusiva. Spinoza insiste su questa interpretazione per significare che nessuna rivelazione, nessuna tradizione religiosa può pretendere di essere qualche cosa di esclusivo e di unico. Dio è ugualmente vicino a tutti i popoli ed a tutti gli uomini; egli ha dato a ciascun popolo la sua vera rivelazione ed i suoi veri profeti, che, come i profeti ebrei, hanno parlato non al loro popolo solamente, ma ai giusti di tutte le nazioni.

8) Come esempio tipico degli iniziatori alla vita religiosa Spinoza cita e considera specialmente Mosè. All'uscita dall'Egitto gli Ebrei si trovavano come nello stato di natura; incolti, dispersi, stremati da un'asprissima servitù. Mosè seppe imporsi al popolo con la sua personalità morale, si impadronì del potere ed istituì un sistema di leggi fondandole per mezzo della religione. E perchè quest'obbedienza fosse più sicura e più stretta, istituì un complicato rituale che ne governasse tutta la vita (*T. t. p.* V, 74 ss.). Come rivelatori sono da considerarsi anche i profeti posteriori, che, se non sono stati i fondatori d'un nuovo ordine politico, hanno però avuto di mira il consolidamento dell'unità morale del popolo. Sopra Maometto Spinoza si esprime in termini assai ambigui in una sua lettera (*Ep.* 43. 226), in modo però da non escludere che anch'egli sia stato un vero profeta.

Un posto privilegiato riserba invece Spinoza a Gesù Cristo (1). Le espressioni che egli usa, non sono, a dir vero, troppo perspicue: è troppo evidente che egli sapeva di dover rispettare su questo punto troppe suscettibilità. Ma l'essenziale sembra essere questo: che egli considerò Gesù Cristo come un rivelatore intellettuale, il quale possedette l'intuizione immediata e perfetta della verità razionale. Egli non ebbe una rivelazione della

(1) Cfr. DUNIN-BORKOWSKI, *Der junge de Spinoza*, I, 1910, p. 460 ss.

verità per via di simboli sensibili (come i profeti), ma l'apprese in se stessa per via dell'intelletto; « Christus res revelatas vere percepit seu intellexit ». È questa conoscenza intellettiva fu in lui non, come nei filosofi, una deduzione faticosamente estorta, ma una intuizione immediata, una visione in Dio: « Christus de mente ad mentem cum Deo communicavit » (*T. t. p.* I. 21). Ma la sapienza divina illuminò ad un tempo la sua ragione e la sua immaginazione, sì che egli vide le cose secondo la loro verità e tuttavia, come i rivelatori, ebbe una visione profetica dell'ordine sensibile; in questo senso Spinoza dice che egli per sola virtù d'intuizione conobbe cose « quae in primis nostrae cognitionis fundamentis non continentur nec ab iis deduci possunt ». Ed egli vedendo che la verità filosofica superava di troppo la comprensione della moltitudine, si adattò alla loro mente ed insegnò la verità per parabole, come i profeti. I suoi discepoli hanno con ragione considerato la sua rivelazione come una rivelazione di Dio e la sua persona come un'incarnazione umana della sapienza eterna; « quia, uti dixi, haec sapientia per Jesum Christum maxime manifesta fuit ». Naturalmente però ciò non fa di Cristo più che un uomo: il vero Figlio di Dio non è il Cristo terreno, ma l'eterna sapienza divina, della quale lo spirito di Gesù Cristo non è che una manifestazione. E quando alcune chiese, dice Spinoza, sostengono che Dio si è in lui incarnato, dicono cose che io non comprendo: anzi, che mi sembrano tanto assurde quanto sarebbe il dire che il circolo si è rivestito della natura del quadrato. (*T. t. p.* I, 20-21; IV, 64-65; *Ep.* 73, 308-9).

Dai vari profeti o rivelatori Spinoza distingue i dottori che esplicano, commentano, chiariscono il contenuto della rivelazione. Essi stanno in una posizione intermedia ed ambigua tra la creazione immaginativa dei profeti e la filosofia, in quanto si appoggiano alle verità rivelate, ma per rendere queste più facilmente accettabili, le connettono con ragionamenti o con altri principii rivelati, in modo da ricavarne un sistema relativamente razionale. Di questa natura furono gli apostoli; i quali se furono forse ancora nella predicazione uomini ispirati, profeti, parlano nelle epistole, che noi ne abbiamo, come semplici dottori, commentatori della rivelazione di Cristo (*T. t. p.* XI, 151 ss.; XII, 164). Dalla sapienza dei dottori Spinoza distingue la teologia, che è realmente una forma degenerativa della religione, in quanto pre-

tende di convertire il sapere profetico in un sistema razionale mantenendo i miti più irrazionali. In generale il teologo perde il senso mistico che accompagna anche le più umili creazioni dell'immaginazione profetica e non è ancora un filosofo per ricostruire a sè una visione mistica di carattere razionale. Non dobbiamo perciò meravigliarsi se egli perde anche il contatto con la vera moralità e se alle costruzioni sue teoreticamente assurde associa spesso l'orgoglio, l'odio e la violenza, che sono i veri segni dell'immoralità e perciò dell'errore.

9) Noi abbiamo così veduto in che consista propriamente per Spinoza la religione rivelata. Sopra lo stato e il diritto, che sono un'organizzazione puramente esteriore si leva la vita spirituale; la quale comprende due gradi, la pratica della virtù e la contemplazione delle cose divine. Al primo di questi gradi corrisponde la religione rivelata. Essa ha questo di comune con la vita esteriore del diritto: che le sue leggi sono in fondo leggi di conservazione sociale. Ma essa ne differisce in quanto queste leggi « lumine prophetico sancitae sunt », in quanto cioè si fondono su d'una visione confusa (immaginativa) della conformità loro con l'ordine eterno. Questa differenza basta ad introdurre una differenza profonda anche quanto al contenuto. La fondazione religiosa dei precetti è una fondazione interiore che esige, oltre alla legalità esterna delle azioni, anche la bontà interiore del volere. Così essa apre intorno al diritto la sfera assai più vasta della moralità vera e propria, introduce la disposizione a praticare la carità e la giustizia anche là dove lo stretto diritto non lo esige. Da questo punto di vista i precetti suoi possono con ragione essere detti sacri e divini, in quanto hanno origine dall'entusiasmo profetico che è un dono sacro e divino ed è già per se stesso un'intuizione iniziale dell'ordine divino delle cose. Con tutto ciò la religione rivelata si distingue sempre ancora in modo reciso dalla filosofia e dalla religione contemplativa, che sono opera della ragione; in quanto essa mira a condurre gli uomini alla virtù per via di rappresentazioni immaginative e così adatta alla mentalità della moltitudine verità salutari che sarebbero altrimenti perdute per essa: « plebs etenim rebus sublimioribus percipiendis inepta est. (*Ep.* 19, 92).

L'evoluzione religiosa si distende così, per così dire, fra due limiti: da una parte l'umanità amorale ed areligiosa vivente ancora nello stato di natura o brutalmente compressa dalla violenza dei dominatori; dall'altra l'umanità spirituale, illuminata dalla ragione, diretta verso la contemplazione e l'amore intellettuale di Dio. In mezzo a questi due limiti si svolge la religione delle rivelazioni, che hanno per fine di elevare l'umanità bruta alla spiritualità razionale. Questo svolgimento è da Spinoza distinto ancora in due gradi: la religiosità inferiore, ancora simile ad una istituzione giuridica, e la religiosità superiore, più puramente spirituale, che Spinoza chiama anche la vera religione, la religione universale (cattolica).

Nel primo grado la religione è ancora sempre la rivelazione particolare d'un popolo e si identifica con i «publica jura patriae». Dio è grossolanamente rappresentato come un despota al quale dobbiamo piegarci per timore dell'ira sua: l'obbedienza alle leggi divine è un'obbedienza servile fondata sulla previsione dei premii e delle pene sovrannaturali. In questa fase la religione può ancora aver bisogno d'un'autorità esteriore; perchè allora il lasciare alla libertà di ciascuno l'interpretazione dei propri doveri religiosi potrebbe valere tanto quanto il lasciare a ciascuno di determinare le leggi civili; ciò che permetterebbe il ritorno all'anarchia primitiva (*T. t. p.* XVI, 199-200). Nel secondo grado la religione si interiorizza: quell'idea di Dio che è impressa nella nostra mente come un sigillo *T. t. p.* XII, 158) si spoglia delle impurità e di mano in mano che essa viene illuminando l'intelligenza, la religione dell'obbedienza servile diventa la religione dell'ossequio spontaneo fondato sull'amore: la vita religiosa è fatta consistere non tanto nell'adattamento esteriore alla legge quanto nella pietà e nella purezza dello spirito. Questa legge interiore non varia, come le leggi civili e le religioni nazionali, da popolo a popolo e perciò non è il risultato d'un'«elezione» particolare; ed avendo il suo dominio nell'interno dell'anima, dove non giunge nessuna potenza o violenza esteriore, non riconosce altra autorità che quella della coscienza individuale. Quindi mentre nel primo stadio abbiamo le diverse religioni nazionali con la loro particolare legislazione, rette da un'autorità che può anche in certi casi identificarsi con l'autorità civile, nel secondo abbiamo l'ideale d'una grande religione universale, con un'unica

legge interiore, senza capi visibili, indipendente nel suo campo da ogni autorità civile.

Non si può negare che in questo stadio la religione « cattolica » si avvicina singolarmente alla religione filosofica. Di mano in mano che si risveglia in essa la coscienza della parola eterna di Dio, essa respinge sempre più decisamente da sè il documento esteriore, l'apparato inutile dei dogmi e delle storie mitiche e scerne sempre più l'elemento morale — quello che sopra tutto importa — dall'elemento cerimoniale, che ne è soltanto il veicolo, il rivestimento esteriore (*T. t. p.* V, 69; XII, 158-159). Spinoza stesso ha formulato in un certo numero di veri dogmi i punti essenziali di ogni religione rivelata, quelli che pongono necessariamente l'obbedienza alle leggi divine della giustizia e della carità e la cui assenza implica la disobbedienza e l'empietà: essi sono stati qui sopra enumerati (cap. 5). Ma questa verità (pratica) non implica anche una verità teoretica, filosofica? Spinoza lo esclude: i dogmi sono ancora per lui fatti immaginativi, la cui verità risiede esclusivamente nel loro valore pratico. Non è colui che sa presentare le ragioni migliori, che ha la fede più perfetta, ma colui che sa presentare le opere migliori della giustizia e della carità (*T. t. p.* XIV, 277). Sembra tuttavia che la stessa loro connessione necessaria pratica con la legge assolutamente vera della carità e della giustizia avrebbe dovuto condurre Spinoza a concedere anche ad essi un valore teoretico più alto, a considerarli come il travestimento immaginativo più alto che possa ricevere la verità filosofica. Ritorna qui il problema a cui si è già sopra accennato (cap. 6). Certo questi veri dogmi contengono sempre un elemento immaginativo: il concetto d'un Dio personale, delle sue leggi etc.; quindi essi non costituiscono una fede puramente razionale. Ma anche la fede filosofica, si potrebbe chiedere, è puramente razionale? Qualunque enunciato razionale non implica esso pure accanto alla razionalità pura della forma, un complesso di dati che appartengono alla sfera del senso?

La contrapposizione di questi due stadii della religione rivelata è chiaramente visibile, secondo Spinoza, nell'A. e nel N T.. La religione dei profeti, sebbene anch'essi si siano qualche volta elevati al concetto della religione universale, è ancora la religione particolare del popolo ebraico: « ante adventum Christi prophetæ

religionem praedicare solebant tanquam legem patriæ». La religione predicata dagli apostoli è invece la religione universale cattolica; la quale esisteva già prima degli apostoli come la religione naturale dell'umanità superiore (*T. t. p.* XIX, 231): essa non fu qualche cosa di nuovo se non per la moltitudine che non la conosceva ed a cui fu rivelata da Gesù Cristo (*T. t. p.* 163).

Spinoza considera come tramontata per sempre l'era delle religioni nazionali: perciò oppone la forma superiore della religione rivelata come «vera religio, vera fides» alla «superstitio». Anche il giudaismo è per Spinoza un insieme di credenze e di riti che ha perduto la sua ragione storica di esistere: gli Ebrei devono la loro persistenza come popolo a circostanze esteriori, ma come comunità religiosa sono oramai qualche cosa di finito. Come appare dal *T. t. p.* (III, 56), Spinoza non reputava impossibile quella restaurazione del regno ebraico, che da tante parti si attendeva nel secolo XVII. e di cui scrive anche Oldenburg a Spinoza nel dicembre 1665 (*Ep.* XXXIII, 178: «in omnium ore hic est rumor de Israelitarum per plusquam bis mille annos dispersorum reditu in patriam»); ma egli non vedeva in ciò un fatto d'importanza religiosa.

10) La religione rivelata nel suo complesso rende possibile e prepara quella illuminazione dell'intelligenza che costituisce il passaggio decisivo dalla religione alla filosofia: onde, se per religione intendiamo genericamente l'unione dell'uomo con Dio (*Tract. br.* II, 18; si cfr. *Eth.* IV, 37, schol. 1), possiamo dire con Spinoza che essa si esplica in tre forme: la religione rivelata nazionale, la religione rivelata universale, la religione filosofica.

Quest'ultima è la religione per eccellenza. Anch'essa è una rivelazione di Dio, anzi la vera rivelazione da lui stesso scritta nel nostro spirito (*T. t. p.* XII, 158-159); «ea omnia quæ clare et distincte intelligimus Dei idea et natura nobis dictat non quidem verbis, sed modo longe excellentiore et qui cum natura mentis optime convenit, ut unusquisque, qui certitudinem intellectus gustavit, apud se sine dubio expertus est». Certo la rivelazione eccede, dice ironicamente Spinoza, i limiti della conoscenza naturale e le leggi della natura umana; ma noi sappiamo bene che cosa voglia dire Spinoza con queste parole. La conoscenza filosofica deriva anch'essa da Dio come la rivelazione, ma è a

questa superiore per la certezza che essa implica. Quale è il contenuto essenziale della religione filosofica? Essa è la conoscenza di Dio e delle sue leggi eterne: la nostra massima perfezione e il nostro bene supremo stanno nella conoscenza e nell'amore intellettuale di Dio. Un essere è tanto più perfetto quanto più perfetto è l'oggetto delle sue tendenze e del suo amore. Quindi la perfezione dell'uomo sta nell'intendere e nell'amare Dio. E Dio è veramente amato quando è amato per se stesso, perchè egli è il vero bene, non per speranza o timore: il vero castigo è la lontananza da Dio. Da questo principio discende la legge divina che impone tutto ciò che è necessario per giungere a questo fine supremo. Ma questa legge, come sappiamo, non è una legge nel vero e proprio senso della parola, non è una serie di precetti che possiamo osservare o violare: « amor enim Dei non obedientia, sed virtus est quæ homini, qui Deum recte novit, necessario inest ». Finchè l'uomo non ha una conoscenza intellettiva di Dio, egli apprende le sue volontà come precetti; ma quando ne ha penetrato la natura, l'obbedienza fa posto all'amore che nasce dalla conoscenza vera così necessariamente come la luce nasce dal sole (*T. t. p.* nota 34, 264). Questa legge divina è comune a tutti gli uomini, perchè scritta nelle leggi stesse della natura umana: la sua conoscenza sorge in noi dalle nozioni universali che s'impongono come certezze immediate e perciò non implica, come condizione necessaria, alcuna fede storica, non comporta alcuna cerimonia, alcun elemento rituale. Il suo premio sta nel conoscere la legge stessa, cioè Dio, e nell'amarlo « ex vera libertate et animo integro et constanti »; la pena è nella privazione di questa conoscenza e di questo amore, nella schiavitù della carne e delle passioni (*T. t. p.* IV, 59 ss.; nota 34, 264).

Il Trattato teologico politico culmina così nella filosofia religiosa dell'Etica e in un certo senso la completa. La rigida costruzione razionale dell'Etica esclude ogni intrusione storica: nonostante alcuni accenni di poco momento (v. p. es. *Eth.* IV, 54, Schol.) la condotta umana secondo ragione viene ivi ritratta nella sua perfetta purezza ed ogni attività divergente viene compresa indistintamente sotto la categoria della passione. Il Trattato invece per la sua stessa indole lascia nell'ombra il termine finale e si arresta di preferenza nei singoli gradi del cammino verso

quella perfezione che l'Etica proietta in un unico sfondo. Pur professando la stessa dottrina dell'Etica, esso ce la espone sotto un altro punto di vista, in modo più accessibile ed umano: nelle sue pagine noi vediamo come si formi attraverso i gradi inferiori del diritto e della religione quell'ideale di perfezione contemplativa che nell'Etica ci appare già fissato e perfetto sotto la specie dell'eternità.

Ma questo avvicinamento, che dal punto di vista storico sembra essere un dato semplice ed evidente, è dal punto di vista filosofico un problema e ci mette dinanzi ad una terribile domanda: qual'è, dal punto di vista filosofico, il rapporto della religione filosofica con la religione rivelata? Noi possiamo considerare come un punto definitivamente stabilito la distinzione del loro valore. La religione della rivelazione è una costruzione immaginativa, estetica, che traveste in una forma inferiore, popolare, la verità suprema della religione filosofica: il suo valore è nel risultato pratico, nel consolidamento e nell'approfondimento della vita morale. Ma come può questa dualità trovare il suo posto nel mondo assoluto che l'Etica ritrae nel suo ordine geometrico? Questo è già quanto chiede a Spinoza il suo corrispondente Blyenberg (*Ep.* XX, 118 ss.): perchè accanto alla via regale, alla ragione, la via inferiore, la profezia, che riveste la verità degli orpelli dell'immaginazione? Secondo qualche interprete questa dualità fa parte dell'ordine assoluto; ma bisogna allora ridursi a considerare il Dio di Spinoza come un Dio personale, che ha aperto agli uomini la via della rivelazione, con tutta l'imperfezione sua, come una seconda, più facile via alla liberazione (BROCHARD, *Etudes*, 1912, p. 347). Ma non sembra che questa sia una soluzione possibile: le due vie costituiscono una dualità inconciliabile. « Se nelle religioni storiche regna solo l'immaginazione, la falsa opinione, come è possibile che esse siano atte a condurre ad una mentalità e ad un'attività praticamente corretta?... Se la ragione consiste nel puro conoscere filosofico, la supremazia pratica della ragione cioè la vita razionale della vera virtù e libertà sarebbe ristretta solo a coloro che posseggono la conoscenza e tutti gli altri rimarrebbero inevitabilmente sotto il dominio dell'irrazionalità, cioè della passione, della servitù e dell'immoralità: fra la pura irrazionalità e la pura religione razionale non sono possibili termini intermedii,

non surrogati relativamente razionali, non gradi preparatorii della religione razionale » (PFLEIDERER, *Gesch. d. Religionsphilos.*, 1893, 66). Lo Pfleiderer riconduce questa difficoltà alla deficienza fondamentale della filosofia di Spinoza, all'assenza del concetto del divenire. Ma come introdurre il divenire nel mondo geometrico dell'Etica? E come non fare anzi a Spinoza un merito dell'esclusione del divenire dalla realtà assoluta? Il problematico dualismo, che qui ci occupa, si estende a tutta la realtà. Da una parte la realtà razionale, immutabile, perfetta, dell'Etica; dall'altra la realtà dell'esperienza, irrazionale, che diviene, che tende verso fini, che ha dei gradi di valore: quale di queste due concezioni inconciliabili deve essere considerata come una finzione? Il problema religioso si risolve qui in un problema metafisico: e solo in dipendenza da questo può ricevere la sua soluzione.

Inv. 1/8570

Tip. G. BIANCARDI - LODI - 1939-XVIII